Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/summaetheologica00thom

PARS PRIMA SUMMAE THEOLOGIAE

(EXCERPTA)

DIVI THOMAE AQUINATIS

Doctoris Angelici

PARS PRIMA

SUMMAE THEOLOGIAE

a quaestione LXXV ad quaestionem XC

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, RUE DES FLAMANDS, 1

—

1913

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 13 1931

534

PARS PRIMA

SUMMAE THEOLOGIAE

a quaestione LXXV ad quaestionem XC

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUINTA

DE HOMINE, QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPONITUR, ET PRIMO, QUANTUM AD ESSENTIAM ANIMAE

IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA

Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis ; secundo, de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, XI cap. *Angel. Hier.*, tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet *essentia, virtus et operatio ;* primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae ; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius ; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius.

Circa primum duplex occurrit consideratio : quarum prima est de ipsa anima secundum se ; secunda, de unione eius ad corpus.

Circa primum quaeruntur septem.

Primo : utrum anima sit corpus.

Secundo : utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Tertio : utrum animae brutorum sint subsistentes.

Quarto : utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore.

Quinto : utrum sit composita ex materia et forma.

Sexto : utrum anima humana sit incorruptibilis.

Septimo : utrum anima sit eiusdem speciei cum angelo.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA SIT CORPUS

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum. Tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur : quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit. Tum quia, si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII *Physic.:* quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI *de Trin.*, quod anima *simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci.*

Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt : *animata* enim viventia dicimus, res vero *inanimatas* vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant ; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima : sic enim oculus esset anima,

cum sit quoddam principium visionis ; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed *primum* principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali ; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus : alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est *tale* corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus : sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum quod, cum omne quod movetur ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in VIII *Physic.*, est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur : et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens : et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis : sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum ; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu ; sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus ; et ad hoc quod cognosceret omnia corpora, quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, *quantitatis* et *virtutis*. Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus.

BQ.
6841
A.3

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA HUMANA SIT ALIQUID SUBSISTENS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Praeterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari : quia, ut dicitur in I *de Anima, dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel aedificare*. Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Praeterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere : quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *de Trin.: Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias*. Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura : quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum ; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus.

Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum : quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum ; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu : unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod *calor* calefacit, sed *calidum*. — Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter : uno modo, pro quocumque subsistente ; alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis : secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo : sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*.

Ad secundum dicendum quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri ; ut patet ex iis quae ibi praemittit.

Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens ; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem : quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt : sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti : phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem : alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANIMAE BRUTORUM ANIMALIUM SINT SUBSISTENTES

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est. Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Praeterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva.

3. Praeterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in libro *de Eccl. Dogmat.: Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae.*

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est. — Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam. Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes.

Sed Aristoteles posuit quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt: differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione : unde excellentia sensibilium corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit : nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. — Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur.

Ad tertium dicendum quod vis motiva est duplex. Una quae imperat motum, scilicet appetitiva. Et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore ; sed ira et gaudium et omnes huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui : cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANIMA SIT HOMO

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim II *ad Cor. IV: Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Praeterea, anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona. Sed non nisi humana. Ergo anima est homo : nam persona humana est homo.

Sed contra est quod Augustinus, XIX *de Civ. Dei,* commendat Varronem, qui *hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur.*

Respondeo dicendum quod *animam esse hominem* dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod *homo* sit anima, sed *hic homo* non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei. — Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde

materia est pars speciei in rebus naturalibus : non quidem materia signata, quae est principium individuationis ; sed materia communis. Sicut enim de ratione *huius hominis* est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus ; ita de ratione *hominis* est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio vero modo potest intelligi sic, quod etiam *haec anima* sit *hic homo*. Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore : quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae ; illud autem est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. — Ostensum est autem quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore. — Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset *anima utens corpore*.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in IX *Ethic.*, illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso : sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo : aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur *homo interior ;* aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur *homo exterior*.

Ad secundum dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona : sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANIMA SIT COMPOSITA EX MATERIA ET FORMA

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est ; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro *de Div. Nom.*

Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia ; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici et transmutari : subiicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Praeterea, illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII *Metaphys.* Sed anima habet causam sui esse : quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Praeterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est quod Augustinus probat in VII *super Gen. ad litt.*, quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

Respondeo dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam ; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum : quia forma, inquantum forma, est actus ; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam : et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse *primum animatum.*

Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. — Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales : et sic non cognosceret nisi

singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali : materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.

Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter *in se omnia praehabens*, ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos : alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum : nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad secundum dicendum quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiae primae, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum quod forma est causa essendi materiae, et agens : unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa, Philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, *nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum : quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod vere entia aliquid.*

Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse : quia etiam *ipsa vita*, vel quidquid sic diceretur, *participat ipsum esse*, ut dicit Dionysius, V cap. *de Div. Nom.* Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellec-

tualibus est compositio ex actu et potentia ; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est* et *quod est :* ipsum enim esse est *quo* aliquid est.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ANIMA HUMANA SIT CORRUPTIBILIS

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum : quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitae processus in utrisque : quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius,* ut dicitur *Eccle.* III. Ergo, ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio.* Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Praeterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum : quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur *Sap.* II, *ex nihilo nati sumus* : quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus tanquam non fuerimus*, etiam secundum animam.

3. Praeterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore : nihil enim sine phantasmate intelligit anima ; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro *de Anima.* Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.*, quod animae humanae habent ex bonitate divina quod sint *intellectuales*, et quod habeant *substantialem vitam inconsumptibilem.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur : uno modo, per se ; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se : quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corrup-

tionem compositorum. — Ostensum est autem supra quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus : anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur.

Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam : secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas : generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt ; unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse : ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate ; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc : sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur *Sap.* II. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus : similiter enim de terra facta sunt omnia animalia. Non autem quantum ad animam : nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc significandum dicitur *Gen.* I, quantum ad alia animalia, *Producat terra animam viventem :* quantum vero ad hominem, dicitur quod *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.* Et ideo concluditur *Eccle.* ult. : *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* — Similiter

processus vitae est similis quantum ad corpus ; ad quod pertinet quod dicitur in *Eccle.* : *Similiter spirant omnia* ; et *Sap.* II : *Fumus et flatus est in naribus nostris* etc. Sed non est similis processus quantum ad animam : quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur : *Nihil habet homo iumento amplius.* — Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum quod, sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam Creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere ; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc quod esse nod influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi, similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ANIMA ET ANGELUS SINT UNIUS SPECIEI

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima et angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae et angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Praeterea, ultima differentia specifica est nobilissima : quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima et angelus in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

3. Praeterea, anima ab angelo differre non videtur nisi per hoc, quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animae, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animae et angeli sunt diversae operationes naturales : quia, ut dicit Dionysius, VII cap. *de Div. Nom.*, *mentes angelicae simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus*

congregantes divinam cognitionem ; cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei. Et hoc ideo, quia posuit diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est.

Quod non potest esse : quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate. Quia si non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei : sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum ; haec enim albedo non differt ab illa nisi per hoc, quod est huius vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem : sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiae dividentes genus sunt contrariae ; contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia *principium contrarietatis est privatio et habitus,* ut dicitur in X *Metaphys.*

Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiae essent compositae ex materia et forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas : et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inaequalitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum ; nec poterit dici materia haec alia ab illa, nisi secundum divisionem quantitativam : quae non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt angelus et anima. Unde non potest esse quod angelus et anima sint unius speciei. — Quomodo autem sint plures animae unius speciei, infra ostendetur.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum : quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie ; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEXTA

DE UNIONE ANIMAE AD CORPUS

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de unione animae ad corpus.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo : utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Secundo : utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum ; vel sit unus intellectus omnium hominum.

Tertio : utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.

Quarto : utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis.

Quinto : quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma.

Sexto : utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.

Septimo : utrum mediante aliquo accidente.

Octavo : utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM UNIATUR CORPORI UT FORMA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus, in III *de Anima*, quod intellectus est *separatus*, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Praeterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma : alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet : quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Praeterea, quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter : quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter : alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Praeterea, eiusdem est potentia et actio : idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Praeterea, id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma : quia forma est quo aliquid est ; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Praeterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae : non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae ; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundum Philosophum, in VIII *Metaphys.*, differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est *rationale ;* quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur : sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo

primo scit anima, est scientia ; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu : unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima : anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum ; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. — Et haec est demonstratio Aristotelis in II *de Anima.*

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio : experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V *Physic.* : dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat ; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum ; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens : attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam : aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire : sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

Hanc autem unionem Commentator, in III *de Anima*, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum : unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. — Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III *de Anima*, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili.

Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti : non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat ; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor ; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. — Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit : sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. — Secundo quia, cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius, et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc, quod est motus ab intellectu. — Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra Philosophum, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. — Quarto quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini, nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens : non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor ; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter ; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere ;

per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro *Ethic.*, in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. (Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium.) Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere : sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod, si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cuius est forma dicimus *primum animatum*, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II *Physic.*, ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia ; quod ex hoc probat, quia *homo ex materia generat hominem, et sol.* Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi : intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit in III *de Anima* quod intellectus est *separatus*, quia non est virtus alicuius organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in

materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum ; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore : non autem aliae formae.

Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum ; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM MULTIPLICETUR SECUNDUM MULTIPLICATIONEM CORPORUM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis : non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est. Non ergo sunt multae in una specie. Sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum : periret enim differentia praemiorum et poenarum.

3. Praeterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus : particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo

reciperentur individualiter : quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Praeterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque : quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus : quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Praeterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo : quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor ; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri ; et per consequens omnium hominum.

6. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Quantitate Animae : Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo.* Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Physic.*, quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.

Respondeo dicendum quod intellectum esse unum omnium hominum, omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si, secundum Platonis sententiam, homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo ; et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati : quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis, intellectus ponatur pars, seu potentia, animae quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse : nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones : sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio : sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio : sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. — Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet : obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum ; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. — Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum ; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una ; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere ; dico autem respectu eiusdem intelligibilis.

Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis : sed species intelligibilis quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis

operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III *de Anima*. — Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus, tamen est forma materiae alicuius ; quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei : multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse : et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma ; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum ; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae.

Ad tertium dicendum quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium : alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris ; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia : et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam distinguunt et multiplicant : et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures : quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quendam, et speciem per quam intelligit esse aliquam quandam.

Ad quartum dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem : *lapis enim non est in anima, sed species lapidis*, ut dicitur in III *de Anima*.

Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum : alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu : nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate : natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantibus : non autem hunc modum essendi habet extra animam. — Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam, quo intelligitur : posuit enim naturas rerum a materia separatas.

Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur.

Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PRAETER ANIMAM INTELLECTIVAM SINT IN HOMINE ALIAE ANIMAE PER ESSENTIAM DIFFERENTES

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis ; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae.

2. Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, contra : *Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus*, ut dicitur in X *Metaphys.* Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensi-

tivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in libro *de Generat. Animal.*, quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae : est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in VIII *Metaphys.*, quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed *rationale*, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva ; *animal* vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine ; sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est quod dicitur in libro *de Eccles. Dogmat. : Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationi ministret : sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.*

Respondeo dicendum quod Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat ; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat, in libro *de Anima*, quantum ad illas animae partes quae corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tanquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere utrum sit separata ab aliis partibus animae *solum ratione, an etiam loco.*

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. — Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

— Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse : ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una ; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, — et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, — et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali, — sequeretur quod homo non esset unum simpliciter. Sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in VIII *Metaphys.* : quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I *de Anima*, contra ponentes diversas animas in corpore, inquirit *quid contineat illas*, idest quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem : quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.

— Secundo, hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis, praedicantur ad invicem vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce : vel, si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se, in secundo modo dicendi *per se*, quia subiectum ponitur in definitione praedicati. Sicut superficies praeambula est ad colorem : si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. — Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent ; vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi *per se*, si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum : quia *animal* per se de homine praedicatur, non per accidens ; *homo* autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo : alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic *animal* per se de homine praedicetur.

— Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et forma-

rum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum : sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis ; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII *Metaphys.*, assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II *de Anima*, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam ; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. — Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona ; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur ; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva : sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est : quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum quod formae non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum quod prius embryo habet animam quae est sensitiva tantum ; qua abiecta, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva ; ut infra plenius ostendetur.

Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere : quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius ; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IN HOMINE SIT ALIA FORMA PRAETER ANIMAM INTELLECTIVAM

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus, in II *de Anima*, quod anima est *actus corporis physici potentia vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Praeterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII *Physic.* Pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V *Physic.*, cum sit ens solum in potentia : quinimmo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Praeterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam : prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

4. Praeterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum : quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Respondeo dicendum quod, si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt; necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur.

— Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale : sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens : et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter : et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed *omne fieri statuerunt alterari*, ut dicitur in I *Physic.* — Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu ; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter ; et per consequens quod non esset forma substantialis ; et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per eius abscessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid. Quae sunt manifeste falsa.

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, — sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, — ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. — Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse *actum corporis* tantum, sed *actum corporis physici organici potentia vitam habentis*, et quod talis potentia *non abiicit animam.* Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur ; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est *actus corporis* etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est *non abiiciens*, idest non excludens, animam.

Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma ; sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam ; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima : sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, — et tamen materiae immediata.

Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto : mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium. — Sed hoc est impossibile. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae ; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum : sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita.

Averroes autem posuit, in III *de Caelo*, quod formae elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediae inter formas accidentales et substantiales ; et ideo recipiunt magis et minus ; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. — Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit ; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII *Metaphys.* Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. — Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

Et ideo dicendum est, secundum Philosophum in I *de Generat.*, quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANIMA INTELLECTIVA CONVENIENTER TALI CORPORI UNIATUR

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Praeterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis : cuius signum est, quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni ; et non corpori mixto, et terrestri magis.

3. Praeterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Praeterea, perfectoris formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum ; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua : ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in II *de Anima*, quod anima est *actus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

Respondeo dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam ; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet ; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, vii cap. *de Div. Nom.* Natura autem nulli deest in necessariis : unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus.

Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum

autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus : sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam : quia quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius in libro *de Div. Nom.* Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus. — Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod *molles carne bene aptos mente videmus,* ut dicitur in II *de Anima.*

Ad primum ergo dicendum quod hanc objectionem aliquis forte vellet evadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. — Sed haec responsio non videtur sufficiens : quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum ; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur : una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae ; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis. Sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura ; sed quod dentes serrae hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis : ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. — Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II *super Gen. ad litt.* Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum.

Ad secundum dicendum quod animae intellectivae non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se ; sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem : quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per

hoc quod est remotum a contrariis ; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti.

Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum : et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute ; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum ; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt *organa organorum*, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ANIMA INTELLECTIVA UNIATUR CORPORI MEDIANTIBUS DISPOSITIONIBUS ACCIDENTALIBUS

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, — et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma.

2. Praeterea, diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Partes autem materiae diversae non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei.

3. Praeterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animae est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia *et tempore et ratione*, ut dicitur in VII *Metaphys*. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

Respondeo dicendum quod, si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus, — potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus, — et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem ; et per consequens neque ante animam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis, — ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est, tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ANIMA UNIATUR CORPORI ANIMALIS MEDIANTE ALIQUO CORPORE

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus, VII *super Gen. ad litt.*, quod *anima per lucem*, idest ignem, *et aerem*, *quae sunt similiora spiritui, corpus administrat.* Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Praeterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae.

3. Praeterea, ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *de Anima*, quod *non oportet quaerere si unum est anima et corpus*, *sicut neque circa*[1]) *ceram et figuram.* Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

Respondeo dicendum quod si anima, secundum Platonicos, corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis, et corpus, — aliqua alia corpora media intervenirent : convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus ; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei com-

1) Nous rétablissons le mot *circa* qui a été omis et qui se trouve *de Anima*, Lib. II, lect. 1ª, in fine.

positae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII *Metaphys.*

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. — Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. — Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae : ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli siderei ; anima vero sensibilis, mediante luce caeli crystallini ; anima vero intellectualis, mediante luce caeli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet : tum quia lux non est corpus ; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum ; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de anima inquantum movet corpus : unde utitur verbo *administrationis.* Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. Et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit Philosophus in libro *de Causa Motus Animalium.*

Ad secundum dicendum quod, subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium ; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. — Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

Ad tertium dicendum quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur : unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis ; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ANIMA SIT TOTA IN QUALIBET PARTE CORPORIS

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus, in libro *de Causa*

Motus Animalium : Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia vivere ; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.

2. Praeterea, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Praeterea, in II *de Anima* dicitur quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal.

4. Praeterea, omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae animae sint in qualibet corporis parte : et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

5. Praeterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia. Quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI *de Trin.*, quod *anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est.*

Respondeo dicendum quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. — Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus : et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis : unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum, ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente : cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. — Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte.

Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae ; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.

Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens ; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte ; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes : unde non dividitur per accidens per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens. — Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis : quia forma est operationis principium.

Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte, distinguere oporteret. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, — quam habet albedo per accidens, — non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis : magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte.

Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per accidens, ut dictum est, sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae ; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis ; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes : sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile ; ad partes autem per posterius, secundum quod habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de potentia motiva animae.

Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici, sicut primi et proportionati perfectibilis.

Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas : unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori : unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima ; sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis : vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEPTIMA

DE HIS QUAE PERTINENT AD POTENTIAS ANIMAE IN GENERALI

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae. Et primo, in generali ; secundo, in speciali.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo : utrum essentia animae sit eius potentia.

Secundo : utrum sit una tantum potentia animae, vel plures.

Tertio : quomodo potentiae animae distinguantur.

Quarto : de ordine ipsarum ad invicem.

Quinto : utrum anima sit subiectum omnium potentiarum.

Sexto : utrum potentiae fluant ab essentia animae.

Septimo : utrum potentia una oriatur ex alia.

Octavo : utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IPSA ESSENTIA ANIMAE SIT EIUS POTENTIA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipsa essentia animae sit eius potentia. Dicit enim Augustinus, in IX *de Trin.*, quod *mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel*, (*ut idem dicam*), *essentialiter*. — Et in X dicit quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia.*

2. Praeterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Praeterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis : cuius signum est, quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quae est anima.

4. Praeterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed *id quo primo sentimus et intelligimus est anima*, secundum Philosophum, in II *de Anima*. Ergo anima est suae potentiae.

5. Praeterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum, in IX *de Trin.*, ubi dicit quod praedicta *non sunt in anima sicut in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas : quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere.*

6. Praeterea, *forma simplex subiectum esse non potest.* Anima autem est forma simplex : cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est. Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subiecto.

7. Praeterea, accidens non est principium substantialis differentiae. Sed *sensibile* et *rationale* sunt substantiales differentiae : et sumuntur a sensu et ratione, quae sunt potentiae animae. Ergo potentiae animae non sunt accidentia. Et ita videtur quod potentia animae sit eius essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, XI cap. *Caelest. Hier.*, quod *caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem.*

Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

Respondeo dicendum quod impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia ; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae ; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura ; ut supra etiam de angelo dictum est.

Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae ; sicut semper habens animam actu est vivum. — Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma ; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur *actus primus*, ordinatus ad actum secundum. — Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est *actus corporis potentia vitam habentis*, quae tamen potentia *non abiicit animam*. — Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur.

Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt *una vita*, *una mens*, *una essentia*. — Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus, quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut *animal* homini et equo : et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam

essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur ; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte ; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.

Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia.

Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse : existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter ; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam.

Ad quartum dicendum quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit quod id *quo intelligimus et sentimus, est anima.*

Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens : quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens : et est in secunda specie Qualitatis. — Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque Universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei : non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. *Proprium* enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur : unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales.

Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum praedictum, prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem ; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam

et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio : quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum ; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dictum est. Et ideo potest esse subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus : in qua materia Boetius eam introducit.

Ad septimum dicendum quod *rationale* et *sensibile*, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis ; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SINT PLURES POTENTIAE ANIMAE

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures potentiae animae. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Praeterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Praeterea, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animae homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est. Ergo per eandem potentiam animae operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est quod Philosophus, in II *de Anima*, ponit plures animae potentias.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut Philosophus dicit in II *de Caelo*, quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis ; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis ; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam

consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet.

Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur: et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem: quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo: et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum: videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, — licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

Ad secundum dicendum quod virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiiciantur.

Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM POTENTIAE DISTINGUANTUR PER ACTUS ET OBIECTA

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentiae non distinguantur per actus et obiecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; obiectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiae non distinguuntur secundum speciem.

2. Praeterea, contraria sunt quae maxime differunt. Si igitur potentiae distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in

omnibus : nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

3. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias. Quod patet esse falsum : nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Praeterea, id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quaedam obiecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam : sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit, II *de Anima*, quod *priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt ; et adhuc his priora sunt opposita*, sive obiecta. Ergo potentiae distinguuntur secundum actus et obiecta.

Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur : et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens : color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis : sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino : differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec quidem a calido, scilicet activo, ad calidum ; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta.

Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris : sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species constituentes. — Sic

igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae ; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum, et huiusmodi : et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut colorato, accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. — Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei.

Ad secundum dicendum quod, si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum : sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subiecto idem, esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere.

Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior : quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IN POTENTIIS ANIMAE SIT ORDO

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in potentiis animae non sit ordo. In his enim quae cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem dividuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Praeterea, potentiae animae comparantur ad obiecta, et ad

ipsam animam. Sed ex parte animae, inter eas non est ordo : quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte obiectorum : cum sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo.

3. Praeterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius : potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.

Sed contra est quod Philosophus, in II *de Anima*, comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae.

Respondeo dicendum quod, cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur ; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera : tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest : uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora ; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur.

Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis : unde dirigunt eas, et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. — Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae : unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter : quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum quod alicuius generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figurae, quantum ad esse ; licet simul esse dicantur inquantum suscipiunt communis generis praedicationem.

Ad secundum dicendum quod ordo iste potentiarum animae est et ex parte animae, quae secundum ordinem quendam habet aptitudi-

nem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam ; et ex parte obiectorum ; et etiam ex parte actuum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM OMNES POTENTIAE ANIMAE SINT IN ANIMA SICUT IN SUBIECTO

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subiectum potentiarum animae.

2. Praeterea, operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam : quia, ut dicitur in II *de Anima, anima est quo sentimus et intelligimus primum*. Sed propria principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima.

3. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.*, quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi ; quaedam vero sentit per corpus. Sed si potentia sensitiva non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiae sensitivae ; et pari ratione, omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro *de Somno et Vigilia*, quod *sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti*. Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum.

Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari : omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod *eius sit potentia* sicut subiecti, *cuius est operatio ;* ut etiam Philosophus dicit, in principio *de Somno et Vigilia*.

Manifestum est autem ex supra dictis quod qnaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia,

sunt in anima sicut in subiecto. — Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia ; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.

Ad primum ergo dicendum quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii : quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum quod omnes huiusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum quod opinio Platonis, fuit quod sentire est operatio animae propria, sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. — Tamen, quantum ad praesens pertinet, hoc quod dicitur anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod hoc quod dico *cum corpore vel sine corpore*, determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore : quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quaedam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi : quaedam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM POTENTIAE ANIMAE FLUANT AB EIUS ESSENTIA

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod potentiae animae non fluant ab eius essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab eius essentia.

2. Praeterea, illud a quo aliud procedit, est causa eius. Sed essentia animae non potest dici causa potentiarum ; ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiae animae non fluunt ab eius essentia.

3. Praeterea, emanatio quendam motum nominat. Sed nihil

movetur a seipso, ut probatur in VII libro *Physic.* ; nisi forte ratione partis, sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens et alia mota. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I *de Anima*. Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra, potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium : unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII *Metaphys*. Ergo potentiae animae procedunt ab eius essentia sicut a causa.

Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. — Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter ; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens : subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto : et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali : unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis : inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente : nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum ; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. — Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem ; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti.

Manifestum est autem ex dictis quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est ; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio : quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.

Ad primum ergo dicendum quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt

multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum : tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa ; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum ; quarundam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem ; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM UNA POTENTIA ANIMAE ORIATUR AB ALIA

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concreatae. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Praeterea, potentia animae oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animae non potest esse subiectum alterius : quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Praeterea, oppositum non oritur a suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio ; sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

Respondeo dicendum quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia.

Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore ; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum : consequens est quod potentiae animae quae

sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus : unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. — Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum : sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis : prius enim animal generatur quam homo.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima ; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis ; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animae.

Ad tertium dicendum quod potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti ; sicut etiam species numerorum et figurarum. Haec autem oppositio non impedit originem unius ab alio : quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM OMNES POTENTIAE ANIMAE REMANEANT IN ANIMA A CORPORE SEPARATA

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in libro *de Spiritu et Anima*, quod *anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.*

2. Praeterea, potentiae animae sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentiae animae sunt in ea etiam post mortem.

3. Praeterea, potentiae animae, etiam sensitivae, non debili-

tantur debilitato corpore : quia, ut dicitur in I *de Anima*, *si senex accipiat oculum iuvenis*, *videbit utique sicut et iuvenis*. Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Praeterea, memoria est potentia animae sensitivae, ut Philosophus probat. Sed memoria manet in anima separata : dicitur enim, Luc. XVI, diviti epuloni in inferno secundum animam existenti : *Recordare quia recepisti bona in vita tua*. Ergo memoria manet in anima separata ; et per consequens aliae potentiae sensitivae partis.

5. Praeterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivae partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis vel poenis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad. litt.*, quod sicut anima, cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quaedam secundum imaginariam visionem ; ita cum fuerit a corpore penitus separata per mortem. Sed imaginatio est potentia sensitivae partis. Ergo potentia sensitivae partis manet in anima separata ; et per consequens omnes aliae potentiae.

Sed contra est quod dicitur in libro *de Eccles. Dogmat. : Ex duabus tantum substantiis constat homo*, *anima cum ratione sua*, *et carne cum sensibus suis*. Ergo defuncta carne, potentiae sensitivae non manent.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto : sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu ; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. — Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata : quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua

dicitur. — Tamen potest dici quod trahit secum anima huiusmodi potentias, non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animae, sed coniuncti.

Ad tertium dicendum quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiae debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quae est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus ponit memoriam in mente ; non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae.

Ad quintum dicendum quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum ; sicut etiam in angelis.

Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quaedam ibi dicta retractat.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAOCTAVA

DE POTENTIIS ANIMAE IN SPECIALI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali. Ad considerationem autem Theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita : primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum ; secundo, de potentiis intellectivis ; tertio, de potentiis appetitivis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo : de generibus potentiarum animae.

Secundo : de speciebus vegetativae partis.

Tertio : de sensibus exterioribus.

Quarto : de sensibus interioribus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM QUINQUE GENERA POTENTIARUM ANIMAE SINT DISTINGUENDA

Ad PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animae distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Potentiae enim animae dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et anima rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animae, et non quinque.

2. PRAETEREA, potentiae animae sunt principia operum vitae. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim Philosophus, in II *de Anima : Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere ; ut intellectus, et sensus, motus et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum, et decrementum et augmentum.* Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animae, appetitivo excluso.

3. PRAETEREA, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animae genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiae animae. Visus enim appetit visibile conveniens : unde dicitur *Eccli.* XL : *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes.* Et eadem ratione, quaelibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animae,

4. PRAETEREA, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III *de Anima.* Non ergo motivum debet poni speciale genus animae praeter praedicta.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *de Anima : Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.*

RESPONDEO DICENDUM quod quinque sunt genera potentiarum animae, quae numerata sunt. Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et huius diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis : tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per orga-

num corporale. Et talis est operatio *animae rationalis*. — Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio *animae sensibilis :* quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus ; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat ; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. — Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae : quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco ; hoc enim commune est omnibus operationibus animae ; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio *animae vegetabilis :* digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II *de Anima.*

Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra dictum est. Obiectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur *vegetativum :* non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. — Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile ; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. — Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum : scilicet *sensitivum*, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile ; et *intellectivum*, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. — Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem, sunt duo genera potentiarum animae : unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione ; aliud

autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus ; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quaedam enim viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum, sicut in plantis. — Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum ; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. — Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum ; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint. — Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus. — Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium : quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II libro *de Anima*.

Et per hoc solvuntur duo prima obiecta.

Ad tertium dicendum quod *appetitus naturalis* est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua : unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. — Sed *appetitus animalis* consequitur formam apprehensam. Et ad huiusmodi appetitum requiritur specialis animae potentia. et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura : non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum : animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. — Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret ; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae : quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum quod, quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus : nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum ; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animae moventis. Cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONVENIENTER PARTES VEGETATIVAE ASSIGNENTUR, SCILICET NUTRITIVUM, AUGMENTATIVUM ET GENERATIVUM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum. Huiusmodi enim vires dicuntur *naturales*. Sed potentiae animae sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiae animae.

2. Praeterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animae deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animae.

3. Praeterea, anima potentior est quam natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animae augmentativa a generativa.

4. Praeterea, unaquaeque res conservatur in esse per id per quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II *de Anima :* est enim *potentia potens salvare suscipiens ipsam.* Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *de Anima*, quod opera huius animae sunt *generare*, *et alimento uti*, et iterum *augmentum facere.*

Respondeo dicendum quod tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim, ut dictum est, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam : ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat : et ad hoc ordinatur potentia *generativa.* Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem : et ad hoc ordinatur vis *augmentativa.* Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita : et ad hoc ordinatur vis *nutritiva.*

Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt : quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed

in alio : quia nihil est generativum sui ipsius. — Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori : supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium, in VII cap. *de Div. Nom.* — Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II *de Anima :* est enim rei iam perfectae *facere alteram qualis ipsa est.* Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva : augmentativae vero nutritiva.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturae, quae etiam dat esse et quantitatem et conservationem (licet hae vires habeant hoc altiori modo) : tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodam altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen huiusmodi praeparetur : et haec est vis generativa.

Ad tertium dicendum quod, quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvae quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animae, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco : et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiae conditionem.

Ad quartum dicendum quod, sicut iam dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et ideo, ad restaurationem humidi deperditi, necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativae et generativae.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR QUINQUE SENSUS EXTERIORES

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distin-

guantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiae distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundnm numerum qui est in generibus accidentium.

2. Praeterea, magnitudo et figura, et alia quae dicuntur *sensibilia communia*, non sunt *sensibilia per accidens*, sed contra ea dividuntur in II *de Anima*. Diversitas autem per se obiectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore quam sonus ; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figurae, quam coloris et soni.

3. Praeterea, unus sensus est unius contrarietatis ; sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum : scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures. Ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Praeterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus praeter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *non est alter sensus praeter quinque.*

Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid huiusmodi. — Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum ; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid huiusmodi. — Quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem.

Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias : unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa ; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. — Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniéns ad actus potentiarum. — Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus.

Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Est autem duplex immutatio : una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in

immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale ; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.

Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in *visu*. — In quibusdam autem, invenitur cum immutatione spirituali, etiam naturalis, — vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis. Secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum *auditus :* nam sonus ex percussione causatur et aeris commotione. Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum *olfactus :* oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. — Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in *tactu* et *gustu :* nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens.

Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII *Physic.* Tactus autem et gustus sunt maxime materiales : de quorum distinctione post dicetur. — Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum quon non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se ; sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum : quia, ut dicitur in VII *Physic.*, *secundum eadem alteratur sensus*, *secundum quae alterantur corpora inanimata.*

Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur *communia sensibilia*, sunt media inter *sensibilia per accidens* et *sensibilia propria*, quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum ; cum sint qualitates alterantes. — Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet

quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem ; cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem ; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis : et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis ; ut superficies ratione coloris. — Nec tamen sunt sensibilia per accidens : quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva : quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus videtur dicere in II *de Anima*, sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem ; et propter hoc est diversarum contrarietatum. Qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur ; et ideo eorum distinctio non apparet. — Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus ; et ideo de facili a tactu distinguitur.

Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates, et singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum ; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi, est quaedam species tactus quae est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere : sed a tactu quantum ad illas species quae per totum corpus diffunduntur.

Si vero tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem obiecti : dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis, distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur. Gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara ; sed secundum praeambulam qualitatem, in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui est obiectum tactus.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM INTERIORES SENSUS CONVENIENTER DISTINGUANTUR

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, praeter sensus exteriores proprios.

2. Praeterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad iudicandum de sensibilibus, snfficiunt sensus proprii et exteriores : unusquisque enim sensus iudicat de proprio obiecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus : quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et obiectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem ; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quae dicatur sensus communis.

3. Praeterea, secundum Philosophum, phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliae potentiae praeter sensum.

4. Praeterea, intellectus minus dependet a sensu, quam quaecumque potentia sensitivae partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu : unde dicitur in I *Posteriorum*, quod *quibus deest unus sensus, deficit una scientia*. Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivae partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant aestimativam.

5. Praeterea, actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivae, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu aestimativae et memorativae, quam actus aestimativae ab actu phantasiae. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliae vires praeter aestimativam et memorativam ; vel aestimativa et memorativa non debent poni aliae vires praeter phantasiam.

6. Praeterea, Augustinus, XII *super Gen. ad litt.*, ponit tria genera visionum : scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spiritualem, quae fit per imaginationem sive phantasiam ; et intellectualem, quae fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quae sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed contra est quod Avicenna, in suo libro *de Anima*, ponit

quinque potentias sensitivas interiores : scilicet *sensum communem*, *phantasiam*, *imaginativam*, *aestimativam*, et *memorativam*.

Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias : cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae.

Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens ; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo ; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis ; sed etiam eas retineat, et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia : nam humida bene recipiunt, et male retinent ; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet. — Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta : sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium : cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum.

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis :* de quorum distinctione post dicetur. — Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quae idem sunt : est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. — Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum

non accipiuntur, ordinatur vis *aestimativa*. — Ad conservandum autem eas, vis *memorativa*, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huius intentiones computatur.

Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia : similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est : nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis : est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. — Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum ; sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit *de Sensu et Sensibilibus*.

Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis : scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.

Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur *communis* per praedicationem, sicut genus ; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus : quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum ; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis

videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur ; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum quod, sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est ; ita etiam anima subiicitur alii potentiae, mediante alia. Et secundum hunc modum, phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis ; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

QUAESTIO SEPTUAGESIMANONA

DE POTENTIIS INTELLECTIVIS

IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA

Deinde quaeritur de potentiis intellectivis.

Circa quod quaeruntur tredecim.

Primo : utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia.

Secundo : si est potentia, utrum sit potentia passiva.

Tertio : si est potentia passiva, utrum sit necesse ponere aliquem intellectum agentem.

Quarto : utrum sit aliquid animae.

Quinto : utrum intellectus agens sit unus omnium.

Sexto : utrum memoria sit in intellectu.

Septimo : utrum sit alia potentia ab intellectu.

Octavo : utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Nono : utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

Decimo : utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum.

Undecimo : utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae.

Duodecimo : utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis.

Tertiodecimo : utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis,

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTUS SIT ALIQUA POTENTIA ANIMAE

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa eius essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae, sed essentia : dicit enim Augustinus, IX *de Trin. : Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant.* Ergo intellectus est ipsa essentia animae.

2. Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animae. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, ut dicitur in II *de Anima ;* conveniunt autem in mente, quia Augustinus, X *de Trin.,* ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animae, et non aliqua eius potentia.

3. Praeterea, secundum Gregorium, in Homilia Ascensionis, *homo intelligit cum angelis.* Sed angeli dicuntur *Mentes* et *Intellectus.* Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animae, sed ipsa anima.

4. Praeterea, ex hoc convenit alicui substantiae quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est quod Philosophus ponit *intellectivum* potentiam animae, ut patet in II *de Anima.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse : sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad

suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia : in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.

Ad primum ergo dicendum quod *sensus* accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva : denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine *intellectus,* quasi a principaliori sua virtute ; sicut dicitur in I *de Anima,* quod *intellectus est substantia quaedam.* Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est *spiritus,* vel *essentia.*

Ad secundum dicendum quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, secundum diversas rationes obiectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo : nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione.

Ad tertium dicendum quod in angelis non est alia vis nisi intellectiva, et voluntas, quae ad intellectum consequitur. Et propter hoc angelus dicitur *Mens* vel *Intellectus :* quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas : et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus ; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTUS SIT POTENTIA PASSIVA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam ; sed agit ratione formae. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiae intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Praeterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est. Sed *intellectus si est passivus, est corruptibilis,* ut dicitur in III *de Anima.* Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Praeterea, *agens est nobilius patiente,* ut dicit Augustinus XII

super Gen. ad litt., et Aristoteles in III *de Anima*. Potentiae autem vegetativae partis omnes sunt activae : quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt supremae, omnes sunt activae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *intelligere est pati quoddam*.

Respondeo dicendum quod *pati* tripliciter dicitur. Uno modo, propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem ; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. — Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur ; non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur ; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. — Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nōstrum est pati.

Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis : et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. — Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis : quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum.

Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum ; sicut diximus de materia corporum caelestium. Quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum ; sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. — Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus,

est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit in III *de Anima*. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. — Sic igitur patet quod intelligere nostrum est *quoddam pati*, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiae primae. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum quod *intellectus passivus* secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones ; qui etiam in I *Ethic.* dicitur *rationalis per participationem*, quia *obedit rationi*. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo *passivum* accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis. — Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles ob hoc nominat *intellectum possibilem*, non est passivus nisi tertio modo : quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur : non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM NECESSE SIT PONERE INTELLECTUM AGENTEM SI INTELLECTUS SIT PASSIVUS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit necessitas ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus noster ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. Praeterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens,

sicut lumen, contra sic opponatur : Lumen requiritur ad visum inquantum facit medium lucidum in actu : nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Praeterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *sicut in omni natura, ita et in anima, est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere.* Est ergo ponere intellectum agentem.

Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu ; sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse : quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi vocabat *species*, sive *ideas :* ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus ; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia ; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu : sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu : sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum quod sensibilia inveniuntur actu extra animam : et ideo non oportuit ponere sensum agentem. — Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae ; in parte autem sensitiva, omnes passivae : in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex

opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen requiritur ad videndum. — Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles ; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II *de Anima*. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum ; sed non propter idem.

Ad tertium dicendum quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT ALIQUID ANIMAE

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae nostrae. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima ; secundum illud Ioan. : *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae.

2. Praeterea, Philosophus, in III *de Anima*, attribuit intellectui agenti quod non sit verum de eo dicere quod *aliquando intelligat et aliquando non intelligat*. Sed anima nostra non semper intelligit ; sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae.

3. Praeterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae nostrae, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa ; sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit : quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animae nostrae.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod intel-

lectus agens est *substantia actu ens*. Nihil autem est respectu eiusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animae nostrae, videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae.

5. Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae nostrae, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio nec habitus : nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animae ; sed magis passio est ipsa actio potentiae passivae, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animae. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animae procederet. Et sic non inesset animae per participationem ab aliquo superiori intellectu : quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animae nostrae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, III *de Anima*, quod *necesse est in anima has esse differentias*, scilicet intellectum possibilem, et agentem.

Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis : cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam : tum quia non omnia intelligit ; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu. — Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae : non enim solus sol

generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis ; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare.

Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens ; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. — Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli ; ut Themistius dicit in Commentario tertii *de Anima*.

Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi IV : *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*.

Ad primum ergo dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso praemiserat : *idem autem est secundum actum scientia rei*. — Vel, si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus ; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum, sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu : ad quod requiritur, praeter praesentiam intellectus agentis, praesentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in huiusmodi opere ; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos, propositiones, et per prima principia, conclusiones. Et quantum ad hoc, non differt utrum intellectus agens sit aliquid animae, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum.

Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere 1° aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens, et 2° aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species.

Ad quintum dicendum quod, cum essentia animae sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quae a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias eius potentias.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT UNUS IN OMNIBUS

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est *separatus*, ut dicitur in III *de Anima*. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Praeterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Praeterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quod veritas huius quaestionis dependet ex praemissis. Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. — Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est.

Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus ; quia, ut ipse dicit, *agens est honorabilius patiente*. Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur : *separatus* non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum : sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti inquantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum quod omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quae est actionis principium : non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quae est principium huius actionis : et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus. — Oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli, non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM MEMORIA SIT IN PARTE INTELLECTIVA ANIMAE

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animae. Dicit enim Augustinus, XII *de Trin.*, quod ad partem superiorem animae pertinent quae non sunt *hominibus pecoribusque communia*. Sed memoria est hominibus pecoribusque communis : dicit enim ibidem quod *possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriae*. Ergo memoria non pertinet ad partem animae intellectivam.

2. Praeterea, memoria praeteritorum est. Sed praeteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicuius sub determinato tempore ; quod est cogno-

scere aliquid sub *hic et nunc*. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Praeterea, in memoria conservantur species rerum quae actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu : quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili ; intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu ; et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *de Trin.*, quod *memoria, intelligentia, et voluntas, sunt una mens.*

Respondeo dicendum quod, cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere, quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquae species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. — Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu : sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae. — Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum.

Sed haec opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim, in III *de Anima*, quod, cum intellectus possibilis *sic fiat singula ut sciens, dicitur qui secundum actum ;* et quod *hoc accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo ; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire.* Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur : quia et tunc est quodammodo in potentia, licet

aliter quam ante intelligere ; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu.

Repugnat etiam praedicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit, — multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. — Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.

Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum ; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. Species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto ; cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, praeter concomitantiam organi corporalis. Unde Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus*.

Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri : scilicet ad obiectum quod cognoscitur ; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili : unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. — Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo : homini autem, inquantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati : quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est ; et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit

quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti, vel in futuro, existens. — Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse : non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc.

Ad tertium dicendum quod species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum : et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus : et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum : et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

N. B.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ALIA POTENTIA SIT MEMORIA INTELLECTIVA, ET ALIA INTELLECTUS

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim, in X *de Trin.*, ponit in mente *memoriam, intelligentiam, et voluntatem.* Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Praeterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivae partis et intellectivae. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est. Ergo memoria partis intellectivae est alia potentia ab intellectu.

3. Praeterea, secundum Augustinum, memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem aequalia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra, de ratione memoriae est, quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus, in III *de Anima*, attribuit intellectui, ut dictum est. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum ; eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra quod, si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod

obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum : sicut potentia visiva, quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur per diversitatem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis ; eo quod intellectus possibilis est id *quo potest intellectus omnia fieri*. Unde secundum nullam differentiam entium, diversificatur differentia intellectus possibilis.

Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis : quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu ; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia : potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu.

Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu : ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in III dist. I *Sent.* dicatur quod memoria, intelligentia, et voluntas, sint tres *vires*, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV *de Trin.*, quod *si accipiatur memoria, intelligentia, et voluntas, secundum quod semper praesto sunt animae, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes ; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit*. Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis, sed memoriam accipit pro habituali animae retentione, — intelligentiam autem pro actu intellectus, — voluntatem autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum quod praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentiarum sensitivarum diversificativae, non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta.

Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu. Et hoc modo etiam aequatur ei, non autem sicut potentia potentiae.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM RATIO SIT ALIA POTENTIA AB INTELLECTU

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In libro enim *de Spiritu et Anima* dicitur : *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

2. Praeterea, Boetius dicit, in libro *de Consol.*, quod intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in aeternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

3. Praeterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quae est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit angelis : unde et intellectuales dicuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *super Gen. ad litt.*, quod *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto, ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo, angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud ; sed simpliciter, et absque discursu, veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, vii cap. *de Div. Nom.* Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur : et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere : quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur ; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia ; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat.

Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus : quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiarum. Quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis.

Ad secundum patet responsio ex dictis. Aeternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.

Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt ; sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

ARTICULUS NONUS

UTRUM RATIO SUPERIOR ET INFERIOR SINT DIVERSAE POTENTIAE

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Dicit enim Augustinus, XII *de Trin.*, quod imago Trinitatis est in superiori parte rationis, — non autem in inferiori. Sed partes animae sunt ipsae eius potentiae. Ergo duae potentiae sunt ratio superior et inferior.

2. Praeterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VI *Ethic.*, quod *scientificum* animae, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animae ab *opinativo* et *ratiocinativo*, quo cognoscit contingentia. Et hoc probat per hoc, quia *ad ea quae sunt genere altera, altera genere particula animae ordinatur ;* contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod aeternum, et temporale idem quod contingens, videtur quod idem sit quod Philosophus vocat *scientificum*, et superior pars rationis, quae secundum Augustinum *intendit aeternis conspiciendis et consulendis ;* et quod

idem sit quod Philosophus vocat *ratiocinativum* vel *opinativum*, et inferior ratio, quae secundum Augustinum *intendit temporalibus disponendis*. Est ergo alia potentia animae ratio superior, et ratio inferior.

4. Praeterea, Damascenus dicit quod *ex imaginatione fit opinio ; deinde mens, diiudicans opinionem sive vera sit sive falsa, diiudicat veritatem ; unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur iudicatum est iam et determinatum vere, dicitur intellectus.* Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII *de Trin.*, quod ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. Non ergo sunt duae potentiae.

Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim quod ratio superior est *quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis :* conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur ; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, *quae intendit temporalibus rebus.* Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli, *ad Rom.* I : *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur :* in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus.

Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant : sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. — Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens : idem autem est mobile quod per transiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum, per officia actuum, et secundum diversos habitus : nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quamcumque rationem partitionis potest pars dici. Inquantum ergo ratio dividitur secun-

dum diversa officia, ratio superior et inferior partitiones dicuntur : et non quia sunt diversae potentiae.

Ad secundum dicendum quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum quod *scientificum* de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior : nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. *Opinativum* autem et *ratiocinativum* in minus est quam ratio inferior : quia est contingentium tantum.

Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia : quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quae habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit ; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit ; sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam ; sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animae, scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duae potentiae, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. *Opinio* enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. *Diiudicare* vero, vel *mensurare*, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen *mentis*. *Intelligere* autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhaerere.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM INTELLIGENTIA SIT ALIA POTENTIA AB INTELLECTU

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod intelligentia sit alia

potentia ab intellectu. Dicitur enim in libro *de Spiritu et Anima*, quod *cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et, postea, intelligentia.* Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo et intellectus et intelligentia.

2. Praeterea, Boetius dicit, in V *de Consol.*, quod *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur.* Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus ; sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

3. Praeterea, *actus sunt praevii potentiis*, ut dicitur in II *de Anima.* Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui divisus. Dicit enim Damascenus quod *primus motus intelligentia dicitur ; quae vero circa aliquid est intelligentia intentio vocatur ; quae permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur ; excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans, et diiudicans, phronesis dicitur* (idest sapientia) ; *phronesis autem dilatata facit cogitationem, idest interius dispositum sermonem ; ex quo aiunt provenire sermonem per linguam enarratum.* Ergo videtur quod intelligentia sit quaedam specialis potentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *intelligentia indivisibiliuum est, in quibus non est falsum.* Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia praeter intellectum.

Respondeo dicendum quod hoc nomen *intelligentia* proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiae separatae quas nos angelos dicimus, « Intelligentiae » vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis, dicuntur « Intellectus » seu « Mentes ». Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia ; sed sicut actus a potentia. Invenitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus : scilicet intellectum *agentem*, et *possibilem*, et *in habitu*, et *adeptum.* Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae ; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis : qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis ; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu ; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum quod, si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

Ad secundum dicendum quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus qui transcendit actum rationis. Unde ibidem dicit quod *ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola divini :* proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligat.

Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit : et hic actus dicitur *intelligentia.* Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum : et hic vocatur *intentio.* Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *excogitatio.* Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere ; quod est *phronesis*, vel *sapientiae ;* nam *sapientiae est iudicare*, ut dicitur in I *Metaphys.* Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare : et haec est dispositio *interioris sermonis ;* ex qua procedit *exterior locutio.* Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat ; sed solum illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est.

ARTICULUS UNDECIMUS

UTRUM INTELLECTUS SPECULATIVUS ET PRACTICUS SINT DIVERSAE POTENTIAE

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II *de Anima.* Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversae potentiae.

2. Praeterea, diversa ratio obiecti diversificat potentiam. Sed obiectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum ; quae differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversae potentiae.

3. Praeterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut aestimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed aestimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra dictum est. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

Sed contra est quod dicitur in III *de Anima*, quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.

Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam : accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum ; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem : practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III *de Anima*, quod *speculativus differt a practico, fine*. Unde, et a fine denominatur uterque : hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis.

Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt : nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile ; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere, ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus ; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum quod multae differentiae diversificant sensitivas potentias, quae non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est.

ARTICULUS DUODECIMUS

UTRUM SYNDERESIS SIT QUAEDAM SPECIALIS POTENTIA AB ALIIS DISTINCTA

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quae cadunt sub

una divisione, videntur esse unius generis. Sed in glossa Hieronymi *Ezech.* I, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem ; quae sunt quaedam potentiae. Ergo synderesis est quaedam potentia.

2. Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur : quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum ; unde per *serpentem* significatur, ut patet per Augustinum, XII *de Trin.* Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Libero Arbitrio*, quod in naturali iudicatorio adsunt quaedam *regulae et semina virtutum et vera et incommutabilia :* haec autem dicimus synderesim. Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII *de Trin.*, videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quaedam potentia.

Sed contra, *potentiae rationales se habent ad opposita*, secundum Philosophum. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia ; non enim invenitur in brutis.

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus : licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiorem ; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. — Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili : et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam ; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in VI *Ethic.* Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam ; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima

principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiae.

Ad secundum dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum ; non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare ; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.

ARTICULUS DECIMUSTERTIUS

UTRUM CONSCIENTIA SIT QUAEDAM POTENTIA

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod conscientia sit quaedam potentia. Dicit enim Origenes quod conscientia est *spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis*. Sed *spiritus* in anima nominat potentiam aliquam : vel ipsam mentem, secundum illud *Ephes.* IV : *Renovamini spiritu mentis vestrae ;* vel ipsam imaginationem ; unde et imaginaria visio *spiritualis* vocatur, ut patet per Augustinum, XII *super Gen. ad litt.* Est ergo conscientia quaedam potentia.

2. Praeterea, nihil est peccati subiectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum peccati : dicitur enim *ad Tit.* I, de quibusdam, quod *inquinatae sunt eorum mens et conscientia*. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Praeterea, necesse est quod conscientia sit vel actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus : quia non semper maneret in homine. Nec est habitus : non enim esset unum quid conscientia, sed multa ; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis : tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid : nam conscientia dicitur

cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud *Eccle.* VII : *Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis :* et secundom hoc, conscientia dicitur *testificari.* Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum : et secundum hoc, dicitur conscientia *instigare* vel *ligare.* Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum : et secundum hoc, conscientia dicitur *excusare*, vel *accusare*, seu *remordere.* Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi : sicut Hieronymus, in glossa *Ezech.* I, *synderesim* conscientiam nominat ; et Basilius *naturale iudicatorium ;* et Damascenus dicit quod est *lex intellectus nostri.* Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione : inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est.

QUAESTIO OCTOGESIMA

DE POTENTIIS APPETITIVIS IN COMMUNI

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor ; primo, de appetitivo in communi ; secundo, de sensualitate ; tertio, de voluntate ; quarto, de libero arbitrio.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo : utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animae.

Secundo : utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM APPETITUS SIT ALIQUA SPECIALIS ANIMAE POTENTIA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animae potentia. Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis : quia bonum est *quod omnia appetunt,* ut dicitur in I *Ethic.* Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

2. Praeterea, potentiae distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam praeter vim apprehensivam.

3. Praeterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quaelibet potentia animae appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conveniens. Ergo respectu huius obiecti quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quae appetitiva dicatur.

Sed contra est quod Philosophus, in II *de Anima,* distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in II libro, distinguit vires appetitivas a cognitivis.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod

quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio : sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae *appetitus naturalis* vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum : sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum : in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, *in quo omnia praeexistunt*, sicut Dionysius dicit.

Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicittur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam.

Ad primum ergo dicendum quod appetere invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione : apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile ; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum ; non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum ; sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM APPETITUS SENSITIVUS ET INTELLECTIVUS SINT DIVERSAE POTENTIAE

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversae potentiae. Potentiae enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae.

2. Praeterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae : cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnis appetitus videtur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

3. Praeterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo, pari ratione, neque est aliud appetitivum.

Sed contra est quod Philosophus, in III *de Anima*, distinguit duplicem appetitum, et dicit quod appetitus superior movet inferiorem.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso : unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III *de Anima*, et XII *Metaphys.* Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum : quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo ; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit : nam appetibile non movet appetitum nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem ; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua *Rhetorica*, quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum *odio habemus omne latronum genus.* — Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit ; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III *de Anima*, opinio universalis non movet nisi mediante particulari : et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

QUAESTIO OCTOGESIMAPRIMA

DE SENSUALITATE

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de sensualitate. Circa quam quaeruntur tria.

Primo : utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum.

Secundo : utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.

Tertio : utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SENSUALITAS SOLUM SIT APPETITIVA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, XII *de Trin.*, quod *sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est.* Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Praeterea, quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in XII *de Trin.*, dividit sensualitatem

contra rationem superiorem et inferiorem ; quae ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Praeterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum *serpentis*. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum ; quod est vis cognitiva. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est quod sensualitas definitur esse *appetitus rerum ad corpus pertinentium*.

Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII *de Trin.*, sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus : nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente ; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti : operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad primum ergo dicendum quod per hoc quod dicit Augustinus quod sensualis animae motus intenditur in corporis sensus, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur : sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli.

Ad secundum dicendum quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis : vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva, sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in effectum peccati. Et quantum ad hoc, sensualitas per serpentem significatur.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM APPETITUS SENSITIVUS DISTINGUATUR IN IRASCIBILEM ET CONCUPISCIBILEM, SICUT IN POTENTIAS DIVERSAS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus

non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II *de Anima*. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animae sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Praeterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Praeterea, odium est in irascibili : dicit enim Hieronymus, super Matth. : *Possideamus in irascibili odium vitiorum*. Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur ; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cuius evidentiam, considerari oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et ad fugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent, et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem ; sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. — Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva : et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant, et nocumenta inferunt : et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est *arduum :* quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium : quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur

passionibus concupiscibilis : nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur ; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII *de Animalibus*.

Ad primum ergo dicendum quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis. Sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

Ad secundum dicendum quod, sicut in apprehensivis virtutibus, in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae est perceptiva eorum quae sensum non immutant, ut supra dictum est, ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid, quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et haec est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem ; sed ratione impugnationis quae ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS OBEDIANT RATIONI

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi : unde per *serpentem* significatur, ut dicit Augustinus, XII *de Trin.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Praeterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi ; secundum illud Apostoli, *ad Rom.* vii : *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Praeterea, sicut rationali parte animae inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animae non obedit rationi : non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.*

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter : uno modo quidem, quantum ad rationem ; alio vero modo, quantum ad voluntatem. — Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute ; sicut ovis, aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa ; quae dicitur a quibusdam *ratio particularis*, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem : unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. — Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. — Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso : applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus, sicut ovis timens lupum statim fugit ; quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis ; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis : unde, appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit, in III *de Anima,* quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem.* — Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum quod sensualitas significatur per *serpentem*, quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I *Politi-*

corum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum : anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. — Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu : quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus, et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu : quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio ; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic, per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo, subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA

DE VOLUNTATE

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de voluntate.

Circa quam quaeruntur quinque.

Primo: utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Secundo : utrum omnia ex necessitate appetat.

Tertio : utrum sit eminentior potentia quam intellectus.

Quarto : utrum voluntas moveat intellectum.

Quinto: utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VOLUNTAS ALIQUID EX NECESSITATE APPETAT

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus, in V *de Civ. Dei*, quod si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo, nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

2. Praeterea, potestates rationales, secundum Philosophum, se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis : quia, ut dicitur in III *de Anima*, *voluntas in ratione est*. Ergo voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Praeterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIII *de Trin.*, quod *beatitudinem omnes una voluntate appetunt*. Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. *Necesse* est enim *quod non potest non esse*. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco : sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi ; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres

angulos aequales duobus rectis. Et haec est *necessitas naturalis, et absoluta.* — Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem ; ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur *necessitas finis ;* quae interdum etiam *utilitas* dicitur. — Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur *necessitas coactionis.*

Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale ; ita, impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium.

Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo : sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem.

Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo : finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II *Physic.* Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum : quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis *non aufert libertatem voluntatis*, ut ipsemet in eodem libro dicit.

Ad secundum dicendum quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed *de his quae sunt ad finem,* ut dicitur in III *Ethic.* Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VOLUNTAS EX NECESSITATE OMNIA VELIT QUAECUMQUE VULT

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult. Dicit enim Dionysius, IV *de Div. Nom.*, quod *malum est praeter voluntatem*. Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Praeterea, obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod obiectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Praeterea, sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum : dicit enim Augustinus, *super Gen. ad litt.*, quod *animalia moventur visis*. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur :* et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut iam dictum est. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia ; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis ; sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem : non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.

Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus : et huiusmodi

voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium : et ideo, ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VOLUNTAS SIT ALTIOR POTENTIA QUAM INTELLECTUS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim et finis est obiectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Praeterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animae apparet : proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Praeterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus : dicitur enim I *ad Cor.* XIII : *Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem*

fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum. Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

Sed contra est quod Philosophus, in X *Ethic.*, ponit altissimam potentiam animae esse intellectum.

Respondeo dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter : uno modo, *simpliciter ;* alio modo, *secundum quid*. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale : secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. — Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis : nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis ; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu ; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente ; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in VI *Metaphys.*, quod *bonum et malum*, quae sunt obiecta voluntatis, *sunt in rebus ; verum et falsum*, quae sunt obiecta intellectus, *sunt in mente*. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta ; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam ; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio : e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod ratio causae accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur : sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat. Unde et bonum quoddam verum est. Sed

rursus, et ipsum verum est quoddam bonum ; secundum quod intellectus res quaedam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior ; sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius : quia in uno et eodem potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius : sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo : bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim caritatis est qua Deum amamus.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEAT INTELLECTUM

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto : quia movens est agens ; *agens* autem *est nobilius patiente*, ut Augustinus dicit XII *super Gen. ad litt.*, et Philosophus in III *de Anima*. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Praeterea, movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intellectns movet voluntatem : quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum ; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Praeterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum : quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere.* In nobis autem est aliquid per voluntatem ; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis ; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem : quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis ; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires ; ut Anselmus dicit in libro *de Similitudinibus*. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Coelum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriae speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos praepositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens ; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo, voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus dupliciter considerari potest : uno modo, secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis ; alio modo, secundum quod est quaedam res, et particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest : uno modo, secundum communitatatem sui obiecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo, secundum quod est quaedam determinata animae potentia habens determinatum actum. — Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis obiectorum utriusque, sic dictum est supra quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. — Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui obiecti, et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate : quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. — Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis ; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet

est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere.

Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt : quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum ; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut iam dictum est.

Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio : sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis ; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII *Ethicae Eudemicae ;* et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS DISTINGUI DEBEANT IN APPETITU SUPERIORI

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo ; et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas ; sicut concupiscentia sapientiae, de qua dicitur *Sap.* VI : *Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quaedam ira quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum ; sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus, super Matth., monet ut *odium vitiorum possideamus in irascibili.* Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Praeterea, secundum quod communiter dicitur, caritas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo : quia non sunt sensibilium obiectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponenda in parte intellectiva.

3. Praeterea, in libro *de Spiritu et Anima* dicitur quod *has potentias* (scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem) *habet anima antequam corpori misceatur*. Sed nulla potentia sensitivae partis est animae tantum, sed coniuncti, ut supra dictum est. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quae est appetitus intellectivus.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod irrationalis pars animae dividitur in desiderativum et irascitivum ; et idem dicit Damascenus, in libro II. Et Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *voluntas in ratione est : in irrationali autem parte animae concupiscentia et ira*, vel *desiderium et animus*.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Quia, sicut supra dictum est, potentia quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas. Sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum : si autem esset aliqua potentia quae esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum, diversificaretur a potentia quae esset nigri inquantum est nigrum.

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni : quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi : nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae ; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum, et impugnativum eius quod infert nocumentum. — Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni. Et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis : sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur : et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. — Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic, sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed

prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias : sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt caritas et spes ; idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus.

Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro *de Spiritu et Anima*, quod irascibilis et concupiscibilis sunt animae antequam uniatur corpori (ut tamen intelligatur ordo naturae, et non temporis) : licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere. Unde patet solutio ad tertium.

QUAESTIO OCTOGESIMATERTIA

DE LIBERO ARBITRIO

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde quaeritur de libero arbitrio.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo : utrum homo sit liberi arbitrii.

Secundo : quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus.

Tertio : si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva.

Quarto : si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMO SIT LIBERI ARBITRII

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult : dicitur enim *Rom.* VII : *Non enim quod volo bonum, hoc ago ; sed quod odi malum, illud facio.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non operari. Sed hoc non est hominis : dicitur enim *ad Rom.* IX : *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Praeterea, *liberum est quod sui causa est,* ut dicitur in I *Metaphys.* Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem : dicitur enim *Prov.* XXI : *Cor regis in manu Dei : et quocumque voluerit vertet illud ;* et *Philip.* II : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum : quia, ut dicitur Ierem. X, *Non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Praeterea, Philosophus dicit, in III *Ethic.* : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est quod dicitur *Eccli.* XV : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Glossa : *idest in libertate arbitrii.*

Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii : alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio : sicut lapis movetur deorsum ; et similiter omnia cognitione carentia. — Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero ; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero : quia non ex collatione sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. — Sed homo agit iudicio : quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis ; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita ; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia : et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum

quod homo non facit cum vult, scilicet *non concupiscere contra rationem*, ut glossa Augustini ibidem dicit.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio : sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuvetur a Deo.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus : quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est : sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales ; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

Ad quartum dicendum quod dicitur *non esse in homine via eius*, quantum ad executiones electionnm, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis : supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex : una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam ; vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet. — Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum : quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei : quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est. Unde per hoc libertati arbitrii non praeiudicatur.

Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quae aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, inquantum in nobis est tales

qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam *liberum iudicium*. Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur esse *facultas voluntatis et rationis*. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quae quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. — Bernardus etiam dicit quod liberum arbitrium est *habitus animae liber sui*. Non ergo est potentia.

3. Praeterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum : Augustinus enim dicit quod *homo male utens libero arbitrio, et se perdit, et ipsum*. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est quod nihil est subiectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae ; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Respondeo dicendum quod, quamvis liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus : dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu.

Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis : hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quae subsunt libero arbitrio : quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis ; ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est, quod sit habitus non

naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. — Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur *secundum quos nos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male*, ut dicitur in II *Ethic.* : nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male ; per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. — Relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus principium. Alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. — Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum. Quod quidem est tam per potentiam quam per habitum : nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione ; sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria. De qua infra in tractatu Moralium dicetur, in secunda parte huius operis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA APPETITIVA

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium*. Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur quasi *liberum iudicium*. Sed iudicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Praeterea, ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere : quia electio importat quandam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *Ethic.*, quod electio est *desiderium eorum quae sunt in nobis*. Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio : ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae : ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum ; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI *Ethic.* sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam : dicit enim quod electio *vel est intellectus appetitivus*, *vel appetitus intellectivus*. Sed in III *Ethic.* in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabile*. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem : hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile : unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primun ergo dicendum quod potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas. Et secundum hoc dicit Damascenus quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium*.

Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus : unde Philosophus dicit, in III *Ethic.*, quod *ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium*. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT ALIA POTENTIA A VOLUNTATE

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit enim Damascenus, in libro II, quod aliud est *thelesis*, aliud vero *bulesis* : *thelesis* autem est voluntas ; *bulesis* autem videtur arbitrium liberum, quia *bulesis*, secundum ipsum, est voluntas quae est circa aliquid quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III *Ethic.* : quia *voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem.* Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Praeterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse alia potentia praeter voluntatem. Et haec non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia praeter voluntatem.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam *intelligere* importat simplicem acceptionem alicuius rei : unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. *Ratiocinari* autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius : unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, *velle* importat simplicem appetitum alicuius rei : unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. *Eligere* autem est appetere aliquid propter alterum consequendum : unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus ; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium. — Ostensum

est autem supra quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

Ad primum ergo dicendum quod *bulesis* distinguitur a *thelesi*, non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus : sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUARTA

QUOMODO ANIMA CONIUNCTA INTELLIGAT CORPORALIA, QUAE SUNT INFRA IPSAM

Consequenter considerandum est de actibus animae, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas : aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent : et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur.

In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus : primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta ; secundo, quomodo intelligit a corpore separata.

Prima autem consideratio erit tripartita : primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam ; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt ; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt : primo quidem, per quid ea cognoscit ; secundo, quomodo et quo ordine ; tertio, quid in eis cognoscit.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo : utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo : utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio : si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae.

Quarto : utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto : utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

Sexto : utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu.

Septimo : utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Octavo : utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA COGNOSCAT CORPORA PER INTELLECTUM

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus, in II *Soliloq.* quod *corpora intellectu comprehendi non possunt ; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.* Dicit etiam, XII *super Gen. ad litt.*, quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

3. Praeterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

Respondeo dicendum, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt

quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. "Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur" sicut Heraclitus dixit quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat Philosophus in IV *Metaphys.*

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat *species* sive *ideas*, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata ; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis), et demonstratio per causas moventes et materiales. — Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse : et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit "quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito." Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter : quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam ; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.

Hoc autem necessarium non est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero : puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles,

recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum : nam receptum est in recipiente per modum recipientis. — Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas ; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII *de Civit. Dei*, non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia : quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis ; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile : cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis ; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines : sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA PER ESSENTIAM SUAM CORPORALIA INTELLIGAT

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus, X *de Trin.*, quod anima *imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa : dat enim eis formandis quiddam substantiae suae.* Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *anima quodammodo est omnia.* Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora

autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit. Ergo omnes creaturae corporerae nobiliori modo existunt in ipsa substantia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX *de Trin.*, quod *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit.* Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod *simile simili cognoscitur.* Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero Naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii : ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis ; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX *Metaphys.* : unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi ; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I *de Anima.* — Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent : puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente

existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem : cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae ; ut dicitur in II libro *de Anima*. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia ; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprenhensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit ; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines : non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago ; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod *servat aliquid*, scilicet non formatum tali imagine, *quod libere de specie talium imaginum iudicet :* et hoc dicit esse *mentem* vel *intellectum*. Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse *communem nobis et bestiis*.

Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales ; sed dixit *quodammodo animam esse omnia*, inquantum est in potentia ad omnia ; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum

et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANIMA INTELLIGAT OMNIA PER SPECIES SIBI NATURALITER INDITAS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius, in Homilia Ascensionis, quod *homo habet commune cum angelis intelligere.* Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas : unde in libro *de Causis* dicitur quod *omnis intelligentia est plena formis.* Ergo et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in *Menone* Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum.*

Respondeo dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam : sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intel-

lectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum ; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similtitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri ; propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere : nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est : inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. — Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum ; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. — Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum : sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt secundum Gregorium, deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet : materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est. Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam : intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma ; alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in

potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem ; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit ; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones : utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES EFFLUANT IN ANIMAM AB ALIQUIBUS FORMIS SEPARATIS

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale ; sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia : intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Praeterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum sensibilium quae sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

Sed contra est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes ; sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*, et formam vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali ; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum ; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines ; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat ; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis ; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem ;* a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem. — Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis : quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere ; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non pos-

set quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus : quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere : quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum : unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit ; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi inquantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliviosa propter unionem ad corpus : et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus.

Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species ; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus : quod est manifeste falsum. — Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit.

Ad secundum dicendum quod res materiales, secundum esse quod habet extra animam, possunt esse sensibiles actu ; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum

agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est : non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam ; sed forte sicut per causam remotam.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT RES MATERIALES IN RATIONIBUS AETERNIS

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas : quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed *ei sicut ignoto coniungitur*, ut Dionysius dicit in I cap. *Mysticae Theologiae*. Ergo anima non cognosit omnia in rationibus aeternis.

2. Praeterea, *Rom.* I dicitur quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae : dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes*. Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII *Confess. : Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me : sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II *de Doctr. Christ., Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare.* Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei

nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere ; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam* aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. *de Div. Nom.* ; ideo Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito ; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. — Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio ; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV dicitur : *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni Psalmista respondet, dicens : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Quasi dicat : Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam ; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV *de Trin.* ; *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum ? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt ?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci *in rationibus aeternis,* vel *in incommutabili veritate,* quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni,* scilicet rationum aeternarum, *esse idonea* ; sicut sunt animae beatorum. Et per haec patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM INTELLECTIVA COGNITIO ACCIPIATUR A REBUS SENSIBILIBUS

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus.* Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod *omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur : quod autem non manet, percipi non potest.* Alio modo, per hoc quod *omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore ; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur.* Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt. : Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquum spiritus corpori facienti materiae vice subdatur* : *omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit.* Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.* Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.

3. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia : intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Sed contra est quod Philosophus probat, I *Métaphys.*, et in fine *Poster.*, quod principium nostrae cognitionis est a sensu.

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod *nulla est alia*

causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras ; ut Augustinus dicit in epistola sua *ad Dioscorum*. Et Aristoteles etiam dicit, in libro *de Somn. et Vigil.*, quod Democritus posuit cognitionem fieri *per idola et defluxiones*. — Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro *de Anima*. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu ; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus : sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII *super Gen. ad litt.*, ubi dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur*. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus ; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis ; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum : non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I *de Generat.* — Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operatio-

nem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia *agens est honorabilius patiente*, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit : sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem ; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius ; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentum esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente*. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas : quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. — Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in libro *de Anima* ; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM INTELLECTUS POSSIT ACTU INTELLIGERE PER SPECIES INTELLIGIBILES QUAS PENES SE HABET, NON CONVERTENDO SE AD PHANTASMATA

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata : quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum : intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *nihil sine phantasmate intelligit anima.*

Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiretur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis ; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis ; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. — Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest,

quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata ; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens ; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali : sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. — Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata ; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos ; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum ; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis : unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur ; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem ; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem,

vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM IUDICIUM INTELLECTUS IMPEDIATUR PER LIGAMENTUM SENSUS

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in libro *de Somn. et Vig.*; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est quod in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum ; ut Augustinus in XII *super Gen. ad litt.* dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur ; et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem Philosophus, in III *de Caelo*, quod *sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum* : faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum ; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret : et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior

sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro *de Somn. et Vig.* Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata ; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata ; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata : sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur ; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus ; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. — Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUINTA

DE MODO ET ORDINE INTELLIGENDI

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo : utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus.

Secundo : utrum species intelligibiles abstractae a phantasma-

tibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Tertio : utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.

Quarto : utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

Quinto : utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Sexto : utrum intellectus possit errare.

Septimo : utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius.

Octavo : utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER INTELLIGAT RES CORPOREAS ET MATERIALES PER ABSTRACTIONEM A PHANTASMATIBUS

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Praeterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

3. Praeterea, in III *de Anima* dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Praeterea, ut dicitur in III *de Anima,* in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum

possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

5. Praeterea, Philosophus, in III *de Anima*, dicit quod *intellectus intelligit species in phantasmatibus*. Non ergo eas abstrahendo.

Sed contra est quod dicitur in III *de Anima*, quod *sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt*. Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. — Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens : etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo. — Intellectus autum humanus medio modo se habet : non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia inviduali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus ; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas ; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis ; sicut cum intel-

ligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis ; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem ; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato ; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus ; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris ; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. — Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.

Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly *aliter* referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. — Non est autem verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo : quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus ; non autem materialiter, per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis : communis quidem, ut caro et os ; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.* ; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi ; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili : non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia ; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. — Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad tertium dicendum quod colores habent eumdem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva : et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet : et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus : non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente ; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit

autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali ; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES A PHANTASMATIBUS ABSTRACTAE SE HABEANT AD INTELLECTUM NOSTRUM SICUT ID QUOD INTELLIGITUR

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente : quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse : alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam : quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I *Periherm.*, quod *voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum*. Sed voces significant res intellectas : id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cogno-

scitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones ; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima ; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. — Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum ;* et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est ; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit ; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit : uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX *Metaphys.*, una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare ; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti ; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt ; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant *simile simili cognosci*. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod *lapis non est in anima, sed species lapidis;* sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

NB. Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus: sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur *intellectum in actu*, duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur *universale abstractum*, duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem: et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces

significant ipsas species intelligibiles ; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM MAGIS UNIVERSALIA SINT PRIORA IN NOSTRA COGNITIONE INTELLECTUALI

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam : quia *prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia.* Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Praeterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I *Physic.*, quod definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut *animal* est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

4. Praeterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

Sed contra est quod dicitur in I *Physic.*, quod *ex universalibus in singularia oportet devenire.*

Respondeo dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium ; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio.

Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione : quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus

dicit, in I *Physic.*, quod *sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis ; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa.* Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale : utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal ; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem : et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.

Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal ; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo ; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine ; et ideo *pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque,* ut dicitur in I *Physic.*

Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium ; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa,

proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I *de Anima* dicitur quod *animal universale aut nihil est, aut posterius est.* Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae. — Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis : secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam : quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis ; nam *prius generatur animal quam homo,* ut dicitur in libro *de Generat. Animal.* Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae ; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal : naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia ; ut sub *animali* non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia ; ut *homo* non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo ; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

Ad tertium dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est : et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius : et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes ; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum : alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota : prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit : cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII *Metaphys.* — Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium : nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii : quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale ; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus ; quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos : cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos ; quandoque autem e converso.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM POSSIMUS MULTA SIMUL INTELLIGERE

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Praeterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles. Et sic potest multa simul intelligere.

3. Praeterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Praeterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro *de Anima :*

et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed contra est quod dicitur in libro *Topic.*, quod *intelligere est unum solum, scire vero multa.*

Respondeo dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum : dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest : et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum : sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae ; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII *super Gen. ad litt.*, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.*

Ad secundum dicendum quod non solum oppositae formae non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quaecumque formae eiusdem generis, licet non sint oppositae: sicut patet per exemplum inductum de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto : et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem : et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis

vel differentiae ; sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER INTELLIGAT COMPONENDO ET DIVIDENDO

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Praeterea, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Praeterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus : nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subiectum, quae est una et eadem si compositio est vera ; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in I *Periherm*. Sed in vocibus est compositio et divisio ; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem ; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus ; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere ; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et

dividendo et ratiocinando. — Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus secundum quandam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum quod intellectus et abstrahit a phantasmatibus ; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus.

Ad tertium dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei ; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam : et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur ; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum : et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, *homo est albus*. — Tamen differt compositio intellectus a compositione rei : nam ea quae componuntur in re, sunt diversa ; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo ; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem : idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae : nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali ; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM INTELLECTUS POSSIT ESSE FALSUS

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus, in VI *Metaphys.*, quod *verum et falsum sunt in mente*. Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est : *errant* enim *qui operantur malum,* ut dicitur *Prov.* XIV. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Et Philosophus dicit, in libro *de Anima,* quod *intellectus semper est rectus.*

Respondeo dicendum quod Philosophus, in III *de Anima,* comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem ; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura ; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens ; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. — Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.

Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia : ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. Per accidens tamen contingit

intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis ; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo ; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, *animal rationale alatum*. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi ; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX *Metaphys*.

Ad primum ergo dicendum quod falsitatem dicit esse Philosophus in mente secundum compositionem et divisionem. Et similiter dicendum est ad secundum, de opinione et ratiocinatione. Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. — Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM UNAM ET EANDEM REM UNUS ALIO MELIUS INTELLIGERE POSSIT

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest, : Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua praestantior esse non possit ; et ideo non per infinitum ire quod quaelibet res intelligitur ; nec eam posse alium alio plus intelligere.*

2. Praeterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus : non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes ; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly *magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius : quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus. — Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo ; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.

Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam : quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo : unde dicitur in II *de Anima* quod *molles carne bene aptos mente videmus.* — Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem : illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis. — Et similiter ad secundum : veritas enim intellectus in hoc consistit, quod intelligatur res esse sicuti est.

Ad tertium dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum ; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM INTELLECTUS PER PRIUS INTELLIGAT INDIVISIBILE QUAM DIVISIBILE

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile. Dicit enim Philosophus, in I *Physic.*, quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione.* Sed indivisibilia sunt principia et elementa divi-

sibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius cognoscitur a nobis : quia definitio est *ex prioribus et notioribus,* ut dicitur in VI *Topic.* Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineae ; *linea* enim, ut Euclides dicit, *est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta.* Et unitas ponitur in definitione numeri : quia *numerus est multitudo mensurata per unum,* ut dicitur in X *Metaphys.* Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

3. Praeterea, *simile simili cognoscitur.* Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile : quia *intellectus est simplex,* ut dicitur in III *de Anima.* Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

Sed contra est quod dicitur in III *de Anima,* quod *indivisibile monstratur sicut privatio.* Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

Respondeo dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III *de Anima.* Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes : quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. — Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra dictum est : et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum. — Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur, *punctum est cuius pars non est :* et similiter ratio unius est quod sit *indivisibile,* ut dicitur in X *Metaphys.* Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum : quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus.

Ad primum ergo dicendum quod in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora : quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum : quia, ut ibidem dicit Philosophus, *tunc opinamur nos scire, cum principia possumus in causas resolvere.*

Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae : manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam : et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati. — Unitas vero est mensura numeri : et ideo ponitur in definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad obiectum : alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

QUAESTIO OCTOGESIMASEXTA

QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT SINGULARIA

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit

extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem, *Socrates est homo :* eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

2. Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare : alioquin non haberet aliquem actum ; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in I *Physic.*, quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.*

Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis : intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare : quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III *de Anima.* Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit ; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. — Et hoc modo format hanc propositionem, *Socrates est homo.* Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII *Ethic.* Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III *de Anima.*

Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.

Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit

sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER POSSIT COGNOSCERE INFINITA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Praeterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportionis et figurae. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Praeterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu : contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Praeterea, intellectus, cum non sit virtus materiae corporalis, ut supra dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest esse super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est quod dicitur in I *Physic.*, quod *infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum.*

Respondeo dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III *Physic.* Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud : quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.

Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem : alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post

partem, ut ex eius definitione patet in III *Physic.*: est enim infinitum *cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere.* Et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur : quod est impossibile.

Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione : intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II *Ethic.* Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem : quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam : in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum ; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus ; quod est cognoscere in potentia et confuse.

Ad tertium dicendum quod, si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive : quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM INTELLECTUS SIT COGNOSCITIVUS CONTINGENTIUM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur in VI *Ethic.*, intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

2. Praeterea, sicut dicitur in IV *Physic.*, *ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur*. Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus; sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur : nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria : necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae : quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae : quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium : ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra quod per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu : rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT FUTURA

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quae abstrahuntur ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Praeterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest ; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura ; sicut corniculae frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quod dicitur viii *Eccles. : Multa hominis afflictio, qui ignorat praeterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

Respondeo dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles : et de eis etiam possunt esse scientiae.

Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt : uno modo, in seipsis ; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo ; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. — Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae ; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione

quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII *Confess.*, anima habet quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere : et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiae futurorum. — Et haec quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt : quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus ; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit.

Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat ; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur ; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda ; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura quae daemones cognoscunt, ut supra dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur : quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. — Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus : quia, ut dicitur in libro *de Somn. et Vigil.*, *quae deferuntur de die, dissolvuntur magis ; plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum : quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura.*

Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem ; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur

impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit, in libro *de Somn. et Vigil.*, quod *quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes : nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.*

QUAESTIO OCTOGESIMASEPTIMA

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM, ET EA QUAE SUNT IN IPSA, COGNOSCAT

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo : utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.

Secundo : quomodo cognoscat habitus in se existentes.

Tertio : quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

Quarto : quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM COGNOSCAT PER SUAM ESSENTIAM

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, IX *de Trin.*, quod *mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.*

2. Praeterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Praeterea, *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur,* ut dicitur III *de Anima.* Sed mens humana est sine materia : non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum

est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est quod dicitur in III *de Anima*, quod *intellectus intelligit seipsum sicut et alia*. Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.* : sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus : non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu : et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I *Physic.* Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. — Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam : etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. — Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium : unde *possibilis* nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum : quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis ; participans autem est infra participatum, secundum eos.

Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est ; consequens est ut sic seipsum

intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX *de Trin.* : *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.* — Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X *de Trin.*, de tali inquisitione mentis : *Non velut absentem se quaerat mens cernere ; sed praesentem quaerat discernere,* idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum : ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter : vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota ; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis ; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu ; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ac si diceretur quod *in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur :* per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens : sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III *de Anima*, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis : verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT HABITUS ANIMAE PER ESSENTIAM EORUM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, XIII *de Trin. : Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur ; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia.* Et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Praeterea, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima ; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Praeterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed, sicut dicitur II *de Anima, priores potentiis, secundum rationem,*

actus et operationes sunt. Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur : sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus ; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus : quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra dictum est) ; sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, *Propter quod unumquodque, illud magis,* veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae : puta si dicatur quod sanitas est propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem : ut si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis ; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus ; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit : et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM INTELLECTUS COGNOSCAT PROPRIUM ACTUM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum ; et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum : quod videtur impossibile.

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro *de Anima*. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *de Trin.: Intelligo me intelligere.*

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio : non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati ; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX *Metaphys.* Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam : quia sua essentia est suum intelligere. — Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit : quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae ; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. — Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum ; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognos-

citur obiectum ; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. [Et ideo Philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.]

Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo : quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum ; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est ; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi : et ideo non est simile.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM INTELLECTUS INTELLIGAT ACTUM VOLUNTATIS

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu : cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Praeterea, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Praeterea, Augustinus, in libro X *Confess.*, attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur *neque per imagines, sicut corpora; neque per praesentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones.* Non videtur autem quod possint esse aliae notiones rerum in anima,

nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *de Trin.: Intelligo me velle.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III *de Anima,* quod *voluntas in ratione est.* Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto differrent: sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, veruntamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est: nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

QUAESTIO OCTOGESIMAOCTAVA

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUAE SUPRA SE SUNT

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo : utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas angelos dicimus, per seipsas.

Secundo : utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio : utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA HUMANA, SECUNDUM STATUM VITAE PRAESENTIS, POSSIT INTELLIGERE SUBSTANTIAS IMMATERIALES PER SEIPSAS

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus, in IX *de Trin.* : *Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam.* Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.

2. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus : cum ipsa mens sit immaterialis, ut ex supradictis patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Praeterea, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III *de Anima.* Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia ; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae

quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Praeterea, Commentator dicit, in II *Metaphys.*, quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, *tunc natura otiose egisset : quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo.* Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

Sed contra est quod dicitur *Sap.* IX : *Quae in caelis sunt, quis investigabit ?* In caelis autem dicuntur huiusmodi substantiae esse ; secundum illud Matth. XVIII : *Angeli eorum in caelis* etc. Ergo non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum quod secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus : et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium ; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. Tertii *de Anima,* ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae a nobis, quam vocat *intellectum agentem,* qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus, sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas ; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. — Ponit autem intellectum agentem

sic nobis uniri. Cum enim nos intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta ; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis : principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serrae ; formae autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio ; sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis. Ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis ; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. — Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit : vel, ut ipse imponit Alexandro, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem.

Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus : quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis ; cum omne agens agat inquantum est actu. Sicut etiam supra dictum est circa intellectum possibilem.

Secundo quia, secundum modum praedictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur nobis secundum suam substantiam ; sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculativis ; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere ; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio quia, dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis : quia multo

plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix competit alicui in hoc mundo ; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum, in I *Ethic.*, qui dicit quod felicitas est *quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad virtutem.* — Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in I *Ethic.*, quod felicitas est *operatio secundum perfectam virtutem.* Et enumeratis multis virtutibus, in Decimo, concludit quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in Sexto esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas : et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

Sexto, quia supra ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive : quia, ut dicitur in III *de Anima*, intellectus possibilis est *quo est omnia fieri,* intellectus agens *quo est omnia facere.* Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola ; quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere : non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem : alioquin oporteret dicere quod Empe-

docles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis : et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia ; sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu : intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem. — Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis ; et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER PER COGNITIONEM RERUM MATERIALIUM POSSIT PERVENIRE AD INTELLIGENDUM SUBSTANTIAS IMMATERIALES

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius, I cap. *Cael. Hier.*, quod *non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum contemplationem, nisi secun-*

dum se materiali manuductione utatur. Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Praeterea, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus : definit enim Damascenus angelum ; et de angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Praeterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Praeterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit, I cap. *de Div. Nom.*, quod *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt.*

Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat in III *de Anima*, quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere : et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum ; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam : quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur

ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. *Cael. Hier.*

Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis : sic enim corpora coelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus : sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis, et alicuius habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura : quia huiusmodi non adaequant earum virtutes.

Ad quartum dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae : conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento Substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum : quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei ; de Deo autem nullo modo.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEUS SIT PRIMUM QUOD A MENTE HUMANA COGNOSCITUR

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus ; ut dicit Augustinus in libro *de Trin.*, et in libro *de Vera Relig.* Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Praeterea, *propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis : ipse enim est *lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* ut

dicitur Ioan. I. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I : *Deum nemo vidit unquam.*

Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est ; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur ; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli *ad Rom.* I : *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur ; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum quod *propter quod unumquodque, illud magis,* intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

Ad tertium dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.

QUAESTIO OCTOGESIMANONA

DE COGNITIONE ANIMAE SEPARATAE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de cognitione animae separatae.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo : utrum anima separata a corpore possit intelligere.

Secundo : utrum intelligat substantias separatas.

Tertio : utrum intelligat omnia naturalia.

Quarto : utrum cognoscat singularia.

Quinto : utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.

Sexto : utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae.

Septimo : utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

Octavo : utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA SEPARATA ALIQUID INTELLIGERE POSSIT

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus, in I *de Anima*, quod *intelligere corrumpitur*, *interius quodam corrupto*. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Praeterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas : quia a principio est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*. Neque per species quas abstrahat a rebus : quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas : quia sic anima pueri nihil intelligeret post

mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas : haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I *de Anima*, quod *si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari.* Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam ; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Respondeo dicendum quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si peius intelligeret corpori unita quam separata ; sed hoc esset solum propter melius corporis : quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. — Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura ; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur ; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt : cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri : sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam.

Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est ; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata : debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata ; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex ; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit ; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis ; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus : nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. — Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant ; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla.

Si ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur,

et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum quod, si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire : nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata. — De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas ; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat : sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis : quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA SEPARATA INTELLIGAT SUBSTANTIAS SEPARATAS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam a corpore separata : cum anima sit naturaliter pars humanae naturae ; quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam : quia nihil illabitur animae nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit : quia angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Praeterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod animae separatae cognoscunt alias animas

separatas ; sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc. XVI. Ergo vident etiam et daemones et angelos animae separatae.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in IX *de Trin.* : *Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam : sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia : unde seipsam per seipsam intelliget. — Est autem commune omni substantiae separatae quod *intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae :* sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente ; est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet ; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis : sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

Ad secundum dicendum quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas. Quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam angeli.

Ad tertium dicendum quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque, consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANIMA SEPARATA OMNIA NATURALIA COGNOSCAT

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animae separatae cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Praeterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quae sunt minus intelligibilia.

Sed contra, in daemonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed daemones non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

Praeterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species separatas quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli : sed tamen, quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia : quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, *super Gen. ad litt.* Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad primum ergo dicendum quod nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum quod, sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quae nec angeli nec daemones nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturalium.

Ad quartum dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANIMA SEPARATA COGNOSCAT SINGULARIA

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Praeterea si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: *Habeo quinque fratres,* ut habetur Luc. XVI.

Respondeo dicendum quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus: et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam

cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli, propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem : quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est.

Ad secundum dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

ARTICULUS QUINTUS ✓

UTRUM HABITUS SCIENTIAE HIC ACQUISITAE REMANEAT IN ANIMA SEPARATA

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* XIII : *Scientia destruetur.*

2. Praeterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, animae separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in libro *Praedicament.*, quod *habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia.* Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, in Epistola *ad Paulinum : Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelo.*

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa ; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur.

Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum,* ut dicitur in III *de Anima ;* oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur : nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur,* ut dicitur in II *Ethic.* Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas ; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu.

Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata : sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro *de Longitudine et Brevitate Vitae,* dupliciter corrumpitur aliqua forma : uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido ; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest : cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili : quia intentioni intelligibili nihil est contrarium ; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est.* Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus, in libro praedicto, ponit duos modos quibus

scientia per se corrumpitur : scilicet *oblivionem*, ex parte memorativae, et *deceptionem*, ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae, secundum quod est in intellectu, manet in anima separata.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit : *Nunc cognosco ex parte.*

Ad secundum dicendum quod, sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono ; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod habet ex parte sensitivarum virium.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ACTUS SCIENTIAE HIC ACQUISITAE MANEAT IN ANIMA SEPARATA

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus, in I *de Anima,* quod corrupto corpore, anima *neque reminiscitur neque amat.* Sed considerare ea quae prius aliquis novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam hic acquisivit.

2. Praeterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in II *Ethic.*, quod *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur.* Sed habitus scientiae hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

Sed contra est quod Luc. XVI dicitur ad divitem in inferno positum : *Recordare quia recepisti bona in vita tua.*

Respondeo dicendum quod in actu est duo considerare : scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo : sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo : sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. — Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est ; status autem animae separatae non sit idem sicut modo est : sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit ; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam : non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

Ad tertium dicendum quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus : non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter, causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM DISTANTIA LOCALIS IMPEDIAT COGNITIONEM ANIMAE SEPARATAE

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae. Dicit enim Augustinus, in libro *de Cura pro Mortuis agenda*, quod *animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt scire non possunt.* Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Divinatione Daemo-*

num, quod *daemones*, *propter celeritatem motus*, *aliqua nobis ignota denuntiant*. Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam daemon.

3. Praeterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae : non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVI, quod dives, *cum esset in tormentis, elevans oculos suos*, *vidit Abraham a longe*. Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem : requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia ; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata. — Sed praedicta positio est impossibilis : quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mortuorum, ea quae hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur : sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod daemones habent corpora naturaliter sibi unita : secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro Augustinus expresse tangit : licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI libro *de Civ. Dei*.

Ad tertium dicendum quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia : quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali, et de distantia temporis.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ANIMAE SEPARATAE COGNOSCANT EA QUAE HIC AGUNTUR

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur ; secundum illud Luc. XVI : *Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

2. Praeterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quae hic aguntur ; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I *Reg.* XXVIII. Sed hoc non esset, si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

3. Praeterea, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam. Quod supra negatum est.

Sed contra est quod dicitur *Iob* XIV : *Sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget.*

Respondeo dicendum quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae. Unde ea quae apud nos aguntur ignorant. — Et hanc rationem assignat Gregorius in XII *Moralium*, dicens : *Mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt : quia vita spiritus longe est a vita carnis ; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione.* Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro *de Cura pro Mortuis agenda*, dicens quod *animae mortuorum rebus viventium non intersunt.*

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit : *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est : quia quae intus*

omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent. — Augustinus vero, in libro *de Cura pro Mortuis agenda*, expresse dicit quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii,* ut habetur in glossa super illud, *Abraham nescivit nos*, Isaiae LXIII. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat ; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod Dominus promisit Iosiae regi quod prius moreretur, ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV *Reg.* XXII. — Sed Augustinus hoc dubitando dicit : unde praemittit, *ut volet, accipiat quisque quod dicam.* Gregorius autem assertive : quod patet per hoc quod dicit, *nullo modo credendum est.*

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales : de quibus etiam Augustinus asserit quod ea quae apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.

Ad primum ergo dicendum quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum ; sicut nos curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. — Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per angelos seu daemones; vel etiam *Spiritu Dei revelante*, sicut Augustinus in eodem libro dicit.

Ad secundum dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint : et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis : sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro praedicto. — Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam ; secundum hoc quod dicitur *Eccli.* XLVI, quod *dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae.* Vel illa apparitio fuit procurata per daemones : si tamen *Ecclesiastici* auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas scripturas apud Hebraeos non habetur.

Ad tertium dicendum quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam.

QUAESTIO NONAGESIMA

DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE QUANTUM AD ANIMAM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Post praemissa considerandum est de prima hominis productione. Et circa hoc consideranda sunt quatuor : primo considerandum est de productione ipsius hominis ; secundo, de fine productionis ; tertio, de statu et conditione hominis primo producti ; quarto, de loco eius.

Circa productionem autem consideranda sunt tria : primo, de productione hominis quantum ad animam ; secundo, quantum ad corpus viri ; tertio, quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo : utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei.

Secundo : supposito quod sit facta, utrum sit creata.

Tertio : utrum sit facta mediantibus angelis.

Quarto : utrum sit facta ante corpus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA SIT FACTA, VEL SIT DE SUBSTANTIA DEI

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim *Gen.* II : *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Praeterea, sicut supra habitum est, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus : quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Praeterea, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt : quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed contra est quod Augustinus, in libro *De Origine Animae*, enumerat quaedam quae dicit esse *multum aperteque perversa, et fidei catholicae adversa ;* inter quae primum est, quod quidam dixerunt *Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse.*

Respondeo dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias : quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incoeperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I *de Anima*, per consequens sequebatur quod anima esset de natura Dei. Iuxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. — Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod *Deus est anima mundum motu et ratione gubernans* ; ut Augustinus narrat, VII *de Civ. Dei*. Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi ; non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. — Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum quod inspirare non est accipiendum corporaliter : sed idem est Deum inspirare, quod *spiritum facere*. Quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem ; ut ex supra dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum quod *differens*, proprie acceptum, aliquo differt : unde ibi quaeritur differentia, ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo : cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne *diversum* est differens ; ut dicitur in X *Metaphys*. Nam simplicia diversa sunt seipsis : non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut

homo et asinus differunt rationali et irrationali differentia, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA SIT PRODUCTA IN ESSE PER CREATIONEM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale : cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia. Non ergo est creata.

2. Praeterea, omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae : cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae.

3. Praeterea, anima est forma quaedam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliae formae. Et sic nulla forma exibit in esse per generationem. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* I : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem : quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens : unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur ; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII *Metaphys.*, quod accidens dicitur *magis entis quam ens.* Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. — Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est. Unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae ; neque spirituali, quia sic substantiae spirituales in invicem transmutarentur : necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum : quod

quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam. — Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt. Quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia caelestis corporis : alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia praeiacente.

Ad secundum dicendum quod actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, ut supra dictum est ; propterea non educitur de potentia materiae.

Ad tertium dicendum quod non est simile de anima rationali, et de aliis formis, ut dictum est.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANIMA RATIONALIS SIT PRODUCTA A DEO IMMEDIATE

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus angelis. Maior enim ordo est in spiritualibus quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animae rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

2. Praeterea, finis rerum respondet principio : Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed *infima reducuntur per prima*, ut Dionysius dicit. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animae per angelos.

3. Praeterea, *perfectum est quod potest sibi simile facere*, ut dicitur in IV *Meteor.* Sed spirituales substantiae sunt multo magis perfectae quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturae, scilicet animam rationalem.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* ii, quod Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vitae.*

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus

autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito : cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando ; sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicuius materiae, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quandam transmutationem.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANIMA HUMANA FUERIT PRODUCTA ANTE CORPUS

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis praecessit opus distinctionis et ornatus, ut supra habitum est. Sed anima producta est in esse per creationem ; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Praeterea, anima rationalis magis convenit cum angelis quam cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia ; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Praeterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est quod actus proprius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas ; propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam angelos, aequales esse secundum suae naturae conditionem, sed solum merito distare ; sic ut quaedam earum corporibus alligarentur, quae sunt animae hominum vel caelestium corporum ; quaedam vero in sui puritate, secundum diversos ordines, remanerent. De qua opinione supra iam diximus : et ideo relinquatur ad praesens.

Augustinus vero, in VII *super Gen. ad litt.*, dicit quod anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, propter aliam rationem. Quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus

sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes : quod non potest de anima dici ; quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali praeexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata ; et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. — Sed hoc non dicit asserendo, ut eius verba demonstrant. Dicit enim : *Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur.*

Posset autem hoc utique tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quandam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura ; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. — Secundum alios vero Sanctos, tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum quod, si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis. Sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad tertium dicendum quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors. Qui quidem defectus in principio creationis animae, esse non debuit.

: 75-90.
534

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
534.